L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DIX-NEUVIÈME ANNÉE (2e série)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE

DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME — MORALE — LITURGIE — DROIT CANON

ÉCRITURE SAINTE — PATROLOGIE — HISTOIRE SACRÉE — PRÉDICATION

JURISPRUDENCE CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE]

TOME DIX-NEUVIÈME

(Janvier à Décembre 1897)

205
A516a
v. 19

EX LIBRIS PROVINCIAE
PRO STUDIO THEOL.
S.S. CORDIS JESU

LANGRES

Imprimerie Maitrier et Courtot

1, Rue Pierre-Durand, 1

MDCCCXCVII

19e ANNÉE (2e SÉRIE). N° 1 9455 7 JANVIER 1897

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE,
HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION,
CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND-SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — A plusieurs reprises l'*Ami* nous a donné en 1895 des articles très intéressants sur l'Eglise d'Orient en général et l'Eglise russe en particulier.

Il y a entre ces Eglises et l'Eglise romaine un point de discipline qui les sépare radicalement : c'est le célibat forcé dans l'Eglise romaine, et le mariage forcé, dit-on, au moins pour le clergé inférieur, dans l'Eglise d'Orient, surtout dans l'Eglise russe. On prétend même que le célibat n'existe pas dans des contrées très catholiques et qui ont toujours été unies à l'Eglise romaine, par exemple, chez les Maronites du Liban. Qu'en est-il au juste ?

Du reste, je ne serais pas fâché, non plus qu'un bon nombre de confrères, de voir l'*Ami* entreprendre de traiter à fond, comme il sait si bien le faire, cette question du célibat ecclésiastique, au point de vue historique, dogmatique et disciplinaire. Il nous fournirait certainement des réponses péremptoires à certains prétendus bons catholiques que le célibat ecclésiastique horripile.

R. — La question du célibat ecclésiastique, telle qu'elle est posée ici, demanderait, pour être traitée dans tout son ensemble et avec les développements qu'elle comporte, un long ouvrage hors de proportion avec un article de revue. Cependant pour répondre au désir de notre correspondant, non moins que pour réaliser le dessein conçu et déjà mis à exécution par l'*Ami du Clergé* de donner une place aux questions relatives à l'Orient chrétien et à l'union des Eglises, nous tâcherons de résumer tout ce qu'il est utile de connaître sur le célibat ecclésiastique, au point de vue de l'histoire, de la discipline actuellement en vigueur dans l'Eglise grecque, et de l'obstacle qui pourrait en naître et contrarier les grandes pensées d'union que Léon XIII poursuit avec tant d'amour, tant d'énergie, et avec une espérance que rien ne peut ébranler.

La question dogmatique, à laquelle fait allusion notre correspondant, doit être écartée tout d'abord. Elle ne pourrait avoir sa place dans cette étude que si le célibat ecclésiastique était de droit divin, c'est-à-dire s'il y avait incompatibilité intrinsèque entre le sacerdoce catholique et le mariage, ou du moins si, de par la volonté du divin fondateur du sacerdoce, celui-ci excluait absolument le mariage.

Or, quelque sublime que soit le sacerdoce de la nouvelle alliance, quelque pureté qu'il demande de la part de ceux qui en sont revêtus, on ne pourrait soutenir sans une exagération manifeste qu'il est essentiellement incompatible avec le mariage : l'un n'exclut pas nécessairement l'autre par la nature même des choses. On ne saurait soutenir non plus raisonnablement, quoi qu'en aient pensé quelques auteurs, que le célibat ecclésiastique soit imposé au sacerdoce chrétien par la volonté même de Notre-Seigneur. L'histoire contredit manifestement cette allégation, en nous mettant sous les yeux de nombreux exemples d'exceptions à la règle du célibat, exceptions autorisées par l'Eglise ou au moins tolérées et non prohibées par elle, soit dans le passé, soit même à l'heure actuelle. Or l'Eglise n'aurait pas pu et ne pourrait pas encore aujourd'hui faire pareille concession, si l'on se trouvait véritablement en présence d'une volonté précise et clairement manifestée, en sens contraire, de son divin chef.

La question est donc d'ordre purement disciplinaire et relève uniquement des lois ecclésiastiques, quelles que soient d'ailleurs les convenances multiples et de premier ordre qui militent en faveur du célibat.

Ceci dit pour délimiter exactement le terrain sur lequel doit porter la présente étude, et ne pas laisser place à des exagérations toujours nuisibles à la cause de la vérité, nous recherchérons d'abord quelle a été la discipline de l'Eglise sur le célibat des clercs dans les premiers siècles et jusqu'au concile *in Trullo*, tant en Orient qu'en Occident ; ensuite quels sont les principes canoniques suivis par l'Eglise orientale sur cette

matière depuis ce même concile, qui est resté la base de sa législation ; et enfin ce qu'il faut penser, en présence de la pratique actuelle des Eglises unies d'Orient et de la conduite de l'Eglise romaine à leur égard, de l'obstacle que la divergence disciplinaire sur le célibat pourrait opposer à l'union.

I. *Discipline de l'Eglise sur le célibat des clercs dans les premiers siècles et jusqu'au concile « in Trullo. »*

Le cardinal Hergenrœther résume ainsi cette première époque de l'histoire du célibat : « Rien de plus convenable aux évêques, aux prêtres et aux diacres, à raison de la sublimité de leurs fonctions, de la nécessité de se consacrer tout entiers au service de Dieu et de leurs semblables, que de donner à tous l'exemple de la continence, de rester dans l'état de virginité. Cet état devint, en effet, de plus en plus fréquent, jusqu'au moment où l'Eglise le rendit obligatoire. Comme on manquait, dans l'origine, de célibataires dignes du sacerdoce, on continua de choisir des hommes mariés, qui renonçaient ordinairement à l'usage du mariage. Après la réception d'un ordre majeur, nul clerc ne pouvait plus contracter mariage sous peine de déposition. On croit que cette règle fut confirmée au concile de Nicée, sur la proposition de Paphnuce, évêque égyptien...

« C'est en Occident que la discipline était la plus sévère. Plusieurs conciles établirent la peine de déposition contre les clercs des ordres majeurs qui continueraient de vivre avec leurs femmes, et dans la suite ces ordres ne furent plus conférés qu'à des célibataires ou à des veufs. Les papes, principalement Sirice et Innocent Ier, insistèrent vivement sur la loi du célibat ; Léon Ier l'étendit aux sous-diacres, bien qu'ils ne fussent encore que dans les ordres mineurs. Plusieurs conciles en firent autant après lui. En Orient, surtout dans le diocèse de Constantinople, la discipline était moins rigoureuse [1]. »

Cette citation un peu longue servira de sommaire à la première partie de notre modeste travail.

1° On y voit d'abord comment la pratique du célibat est entrée dans les mœurs chrétiennes, dès la primitive Eglise, en raison de ses hautes convenances, avant même d'être imposée par un texte de loi formel et positif. Du moins si ce texte de loi a existé, nous n'en avons plus connaissance aujourd'hui, et il faut aller jusqu'au concile d'Elvire, en 305 ou 306, pour rencontrer un canon parfaitement clair et précis qui fasse une obligation absolue du célibat *à tous les ecclésiastiques employés au service de l'autel*. Les documents ne manquent cependant pas pour établir le fait de la pratique du célibat avant cette époque, et d'une manière assez générale, tant en Orient qu'en Occident. De sorte que, sans témérité aucune et avec la plus grande vraisemblance, il est permis d'en faire remonter l'institution aux apôtres eux-mêmes, au moins pour les ordres supérieurs. Les textes des conciles qui font mention de la loi en supposent généralement l'existence ; certains même n'hésitent pas à la rattacher à la tradition apostolique.

Ainsi le 2e canon du second concile de Carthage déclare que la loi absolue du célibat pour les évêques, les prêtres et les diacres, « a été gardée par l'antiquité et enseignée par les apôtres. » La même chose ressort du passage du livre VIe des *Constitutions apostoliques* où il est question du célibat des ordres majeurs, car on sait que le ou les auteurs de cet écrit prétendent parler au nom des apôtres et reproduire leurs propres ordonnances. Cela ressort aussi du canon 10e du concile d'Ancyre qui, en concédant une exception au célibat pour le diacre qui, au moment de l'ordination, aurait protesté ne pouvoir s'astreindre à la continence, suppose par là-même l'existence d'une loi ou au moins d'une pratique constante contraire. Il n'y a pas jusqu'au canon 4e du concile de Gangres qui, en portant la peine d'excommunication contre les fidèles refusant de recevoir la communion des mains d'un prêtre qui a été ou qui est encore marié (le texte est susceptible des deux sens), ne montre clairement combien la pratique du célibat était profondément enracinée dans les mœurs, et combien était grand le mépris professé pour le prêtre qui n'avait pas pratiqué ou ne pratiquait pas la continence parfaite. Même la sortie de saint Paphnuce au concile de Nicée contre la loi du célibat proposé dans toute sa rigueur, prouve, si toutefois on admet l'authenticité du récit de Socrate, que ce Père reconnaissait au moins comme émanant de l'antique tradition de l'Eglise l'obligation de vivre dans la continence pour les évêques, les prêtres et les diacres, qui auraient reçu les saints ordres dans l'état de virginité ou de viduité.

Mais les Pères nous fournissent à ce sujet des preuves encore plus péremptoires de la pratique du célibat dès les premiers siècles, et eux aussi font assez clairement remonter aux temps apostoliques l'usage ou la loi qui l'imposait.

C'est ainsi que dans un écrit du second siècle attribué aux apôtres et portant le titre de *discipline ecclésiastique*, ceux-ci exigent non seulement des évêques, mais aussi des prêtres, qu'ils gardent la continence même avec leur légitime épouse. On lit aussi dans la *Doctrine d'Addée*, écrit syriaque remontant au moins au IIIe siècle, que ce saint « avait ordonné à ses clercs de conserver avec soin leurs corps purs et saints, comme il convient à des hommes qui passent leur vie devant les autels [1]. »

Origène, tirant du saint sacrifice la raison d'être

[1] *Histoire de l'Eglise*, t. II, p. 438, trad. Belet.

[1] Cités par Hurter, *Compendium*, t. III, p. 539 de la 7e édition.

du célibat des prêtres, s'exprime ainsi : « Il est certain que le sacrifice permanent est interdit à ceux qui sont assujettis aux nécessités du devoir conjugal. D'où il me paraît devoir être conclu que celui-là seul peut avoir le droit d'offrir le sacrifice, qui s'est voué à une constante et perpétuelle chasteté » (*Homélie 23e sur le livre des Nombres).* Ce Père ne dit point d'où provient l'interdiction dont il parle, mais il en constate l'existence pour le prêtre, et par là-même il affirme pour lui la loi du célibat. Il voudrait même que la loi fût plus stricte encore, et que celui-là seul pût être sacrificateur qui serait vierge.

Eusèbe n'est pas moins formel qu'Origène sur l'existence de la pratique du célibat, au moins pour les prêtres, et il n'hésite pas à faire de ce devoir une institution apostolique, qu'il étend non seulement à la prohibition du mariage après l'ordination, mais aussi à l'abstention de tout commerce avec l'épouse légitime à laquelle le prêtre aurait été uni avant son élévation au sacerdoce. Comme Origène, il trouve la principale raison de cette continence dans le saint sacrifice que doit offrir le prêtre, mais il y en ajoute d'autres qu'il tire de la sainteté spéciale exigée de ceux qui sont députés au service de Dieu [1].

Plus explicite encore est saint Epiphane, qui montre la loi du célibat en vigueur presque partout, et qui la donne comme imposée par les canons, non pas aux seuls évêques et aux prêtres, mais aussi aux diacres et même aux sous-diacres. « Car, dit-il, l'Eglise n'admet point au diaconat, à la prêtrise, à l'épiscopat, ni même au sous-diaconat celui qui est encore engagé dans le mariage et en use, quand même il n'ait été marié qu'une fois : elle n'accepte que celui qui vit dans la continence après un unique mariage, que son épouse soit encore vivante ou qu'elle soit morte ; ce qui se pratique principalement là où les canons ecclésiastiques sont fidèlement observés. Mais, objectera-t-on, on trouve encore en quelques lieux des prêtres, des diacres et des sous-diacres qui usent du mariage. A cela je réponds : il en est ainsi non en vertu d'une règle canonique, mais à cause de la lâcheté des hommes qui les conduit quelquefois à la négligence [2]. » Il dit ailleurs que les apôtres l'ont ainsi sagement et saintement ordonné dans la règle ecclésiastique du sacerdoce.

On connaît la vigoureuse sortie de saint Jérôme contre Vigilance à qui il dit : « Que feront donc les Eglises de l'Orient, celle de l'Egypte et celle du siège apostolique qui n'admettent dans la cléricature que des vierges, ou des hommes qui gardent la continence, ou qui, s'ils ont encore leur épouse, cessent d'être leur mari ? »

On sait l'admirable pureté que saint Jean Chrysostome exige des prêtres dans son sublime traité du *Sacerdoce,* et comment cette pureté qu'il compare sans hésitation à celle des anges, est incompatible avec tout usage du mariage.

Il serait aisé de multiplier ici les citations ; mais pour ne pas sortir des limites d'un simple article, nous nous bornerons à celles qui précèdent, non sans faire remarquer ce fait, qui a bien son importance dans la question : qu'on ne peut citer un seul Père de l'Eglise favorable dans ses écrits au mariage des membres du clergé supérieur ; ou ils ne traitent pas ce point de discipline, ou, s'ils en parlent, c'est toujours pour se prononcer en faveur du célibat absolu.

A cela d'ailleurs rien d'étonnant, car il est aisé de se convaincre que la pratique du célibat, si bien en harmonie avec la sublimité du sacerdoce, a son fondement dans l'exemple même du Sauveur, dans celui des apôtres non moins que dans leur enseignement. Si, par exemple, ainsi que l'observent avec raison plusieurs Pères, et avec eux Innocent Ier, l'apôtre saint Paul recommande aux fidèles « de s'abstenir pour un temps, afin de vaquer à l'oraison, » à combien plus forte raison ceux qui ont le devoir de vaquer constamment à la prière ne devront-ils pas vivre dans une abstention perpétuelle ? Si le même apôtre exige une si grande pureté des diaconesses, combien plus encore de ceux qui tiennent de plus près au sanctuaire ? Saint Jean Chrysostome trouve même cet enseignement dans les épîtres à Timothée, et montre que la continence y est prescrite aux diacres, aux prêtres et aux évêques, malgré la présence du fameux *unius uxoris virum,* qui exclut le bigame mais ne dit rien de plus, d'après l'interprétation commune des Pères [1].

Mais c'est assez parlé du fait de l'existence du célibat ecclésiastique dans les premiers siècles. Il faut maintenant voir comment, par une législation spéciale, l'Eglise en a régularisé la pratique et fixé l'étendue.

2° Le cardinal Hergenrœther assure, dans le passage que nous avons pris comme sommaire, que la discipline était plus sévère en Occident qu'en Orient. Dans l'Eglise latine en effet, la législation ecclésiastique sur le célibat, dès qu'elle commence à être formulée, se présente avec une précision et une énergie remarquables, alors que celle de l'Orient reste plus indécise, sur certains points en particulier. Chez nous, la législation s'étend du premier coup à tout ce qui fera dans la suite l'objet du célibat : évêques, prêtres et diacres sont obligés à la continence absolue, qu'ils soient ou non engagés dans les liens d'un légitime mariage ; et si l'obligation est d'abord moins précise pour le sous-diacre, elle ne tardera pas à être clairement fixée à son tour.

C'est ainsi que les Pères d'Elvire décrètent : « Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris, et diaconibus vel omnibus clericis in minis-

[1] *Démonstrations évangéliques,* liv. Ier, c. 8. *Histoire,* c. x.
[2] *Adversus Hær.*, 59, n. 4.

[1] S. Jean Chrys. Homélie X *in Timotheum* et sur Job.

terio, abstinere se a conjugibus suis et non generare filios : quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur » (Canon 33e). Le 6e canon d'Arles n'est pas moins explicite, quelques années après, et comme le précédent il prononce la peine de la déposition contre *les prêtres et les lévites* qui useraient du mariage. Plusieurs conciles d'Afrique s'expriment d'une manière identique ; celui de 419 qui résume les précédents, impose même le célibat au sous-diacre, au même titre qu'au diacre, au prêtre et à l'évêque. Et si ce dernier point n'était pas encore universellement adopté en Occident, il ne tarde pas à se généraliser : au VIe siècle on le trouve prescrit un peu partout dans les synodes de l'époque, sous une forme qui rappelle plutôt une loi existante qu'une constitution nouvelle. Les papes étaient d'ailleurs intervenus, dès la fin du IVe siècle, pour confirmer cette discipline que nous venons de voir sanctionnée par plusieurs conciles provinciaux, et pour la déclarer obligatoire, en la proclamant émanée de la tradition apostolique. Saint Sirice déclare que la continence parfaite est, de par cette tradition, imposée rigoureusement aux évêques, aux prêtres et aux diacres, et il en développe les motifs dans ses lettres à Himère de Tarragone et aux évêques des Gaules ; saint Innocent Ier, successeur de saint Sirice, y revient avec la même vigueur dans ses lettres à l'évêque de Rouen et à l'évêque de Toulouse, et pour les mêmes clercs ; enfin saint Léon Ier déclare que cette loi s'applique aussi aux sous-diacres, dans une lettre écrite en 446 à Anastase de Thessalonique. Depuis lors, la discipline de l'Eglise latine est restée invariable sur ce point, et les conciles ne sont revenus sur cette question que pour presser l'accomplissement de la loi.

La législation canonique de l'Eglise orientale sur le célibat est loin de présenter la précision que nous avons trouvée dans celle de l'Eglise latine. Elle contient cependant une disposition qu'on rencontre déjà dans les régles disciplinaires les plus anciennes et qui demeure invariable dans la suite : c'est, d'une part, l'interdiction du mariage à l'évêque, au prêtre et au diacre qui se sont engagés dans ces saints ordres sans être actuellement liés à une épouse au moment de l'ordination ; et, d'autre part, celle d'élever à ces saints ordres un bigame, un concubinaire, celui qui aurait épousé une veuve, une femme répudiée, une femme de mauvaise vie, une esclave ou une actrice. Ces règles se trouvent contenues en propres termes dans les canons dits *apostoliques* dont on a toujours fait grand cas en Orient. On y trouve aussi la permission accordée aux lecteurs et aux chantres seulement, de se marier s'ils le désirent, même après leur ordination (Can. XXVI). Il n'y est pas question du sous-diacre.

Eparses dans plusieurs canons de la collection, ces règles sont réunies en un seul texte des *Constitutions apostoliques* qui porte ce qui suit : « Episcopum et presbyterum et diaconum præcipimus esse viros unius matrimonii, sive vivant eorum uxores, sive decesserint ; non licere autem eis, si post ordinationem sine uxore fuerint, ad nuptias transire, vel si antea nupserint, cum aliis conjungi, sed eo contentos esse quod quum haberent, ad ordinationem venerunt. Ministros quoque cantores, lectores, vestiarios, unius uxoris esse jubemus. Si ante nuptias ad clerum venerunt, concedimus eis ut uxores ducere possint, id illis modo libuerit, ne cum deliquerint, in castigationem incurrant. Nulli tamen clerico permittimus ducere aut meretricem, aut ancillam, aut viduam, aut repudiatam, sicut etiam lex ait [1]. » Nulle mention encore ici du sous-diacre, à moins qu'on ne veuille le voir désigné sous un autre titre.

Le concile d'Ancyre tenu en 314 fait à cette règle générale des *canons* et des *Constitutions apostoliques* une exception déjà signalée plus haut, lorsqu'il décrète dans son 10e canon : « Diaconi, quicumque ordinantur, si in ipsa ordinatione protestati sunt et dixerunt velle se conjugio copulari, quia sic manere non possunt, hi si postmodum uxores duxerint, in ministerio maneant, propterea quod eis episcopus licentiam dederit. Quicumque sane tacuerunt, et susceperunt manus impositionem, professi continentiam, et postea nuptiis obligati sunt, a ministerio cessare debebunt. » On voit par ce texte que si le synode d'Ancyre permet aux évêques une exception à la règle générale, en faveur du diacre qui a protesté ne vouloir être ordonné qu'à condition qu'il pourrait se marier ensuite, il confirme pour tout le reste la loi et y joint la sanction de la déposition. Toutefois l'exception ne fut accordée que pour un temps assez court, et l'Eglise grecque continua à s'en tenir à la règle générale. Certains manuscrits donnent à ce canon un autre sens et défendent d'ordonner un diacre avec cette condition [2]. Le concile de Néocésarée, tenu à la même époque, prononce la déposition contre le prêtre qui se marie (Canon 1er).

On a vu plus haut qu'il était permis aux lecteurs et aux chantres de se marier après leur ordination. Cette concession n'était pas générale, d'après le 14e canon du concile de Chalcédoine qui déclare que cela a été concédé à *quelques provinces*, et qui d'ailleurs ne supprime point la latitude accordée à ces clercs d'ordre inférieur.

C'est donc un premier point parfaitement établi par les lois canoniques de l'Orient, que les clercs des ordres majeurs ne peuvent point contracter mariage après leur ordination, tandis qu'il est permis aux clercs inférieurs de le faire.

Mais celui, même parmi les diacres, les prêtres et les évêques, qui avant son ordination était engagé dans les liens d'un unique mariage, contracté avec une femme vierge et de condition

[1] Livre VIe, n. 29, Pitra, *Juris Ecclesiastici græcorum historia*, etc., t. I. p. 325.
[2] Pitra, *l. c.*, p. 449.

honorable, ainsi que l'exigeaient les canons pour l'admettre à ces ordres, était-il tenu de se séparer de son épouse, ou bien lui était-il permis de cohabiter avec elle comme auparavant? Ce point qui est nettement tranché dans la législation de l'Eglise latine en faveur de la continence parfaite, reste au contraire enveloppé de nuages dans la discipline orientale, telle du moins qu'elle nous a été conservée dans les diverses collections de canons. Cette restriction est importante; car si les canons sont fort obscurs sur ce point; si même, comme on va le voir, ils sembleraient plutôt, à première vue, favoriser l'opinion de ceux qui n'admettent pas, pour les clercs de l'Eglise orientale, l'obligation de s'abstenir du mariage contracté avant l'ordination, il n'y a pas moins lieu de se demander, en face des affirmations précises des Pères que nous avons cités plus haut, et de la pratique dont ils proclament si clairement l'existence à peu près universelle, si une loi de cette nature, aujourd'hui perdue, ne faisait point partie de l'ancienne législation de l'Orient sur le célibat ecclésiastique.

Cette réserve faite, et nous ne pensons pas qu'il soit possible d'en contester la valeur, on ne peut nier l'absence de tout texte précis, dans les collections canoniques orientales, imposant la continence parfaite aux clercs majeurs mariés avant leur ordination; on doit même convenir que, telle que nous la possédons, la législation de l'Eglise grecque peut paraître incliner vers la tolérance sur ce point, bien que les canons allégués soient susceptibles d'une autre interprétation.

D'abord on ne trouve pas de texte formel imposant l'abstention aux évêques, aux prêtres et aux diacres mariés au moment de l'ordination. On a voulu, il est vrai, trouver une loi de cette nature dans le canon de Nicée ainsi conçu: « Interdixit per omnia magna synodus, non episcopo, non presbytero, non diacono, non alicui omnino, qui in clero est, licere subintroductam habere mulierem : nisi forte matrem, aut sororem, aut amitam, vel eas tantum personas quæ suspicionem effugiunt [1]. »

Mais pour tirer de là la défense faite aux clercs de cohabiter avec leur épouse, il faut ou que celle-ci soit désignée, au moins implicitement, par le terme *subintroducta*, ou que le fait de son omission dans l'énumération des personnes *quæ suspicionem effugiunt* implique celui d'une séparation totale. Or, on ne peut soutenir l'une ou l'autre de ces deux hypothèses sans supposer ce qui est en question. Car le terme *subintroducta* ne désigne pas par lui-même une véritable épouse; mais, au rapport de saint Jean Chrysostome, auquel il faut joindre saint Grégoire de Nazianze, il s'applique à des personnes qui contractaient une sorte de mariage spirituel avec une autre de différent sexe, dans le but de se porter mutuellement au bien. (Voir les deux discours du saint docteur sur ce sujet). Saint Jérôme en parle dans le même sens, et précisément au sujet du canon qui nous occupe. (Epist. ad Oceanum). On ne peut donc rien conclure de là pour affirmer la défense de la cohabitation avec l'épouse. Quant au fait de l'omission de celle-ci dans l'énumération des personnes qui peuvent rester avec le clerc, il ne prouve rien non plus; car outre que l'épouse peut très bien être désignée implicitement par *vel eas tantum personas quæ suspicionem effugiunt*, il est bien évident que, supposé permise la cohabitation avec l'épouse, le concile n'avait pas à la nommer dans la liste des personnes à l'abri de tout soupçon. Ce n'est donc qu'en supposant la prohibition dont il s'agit déjà existante, qu'on pourrait en trouver la confirmation dans cette règle de Nicée.

Mais ce qui mieux que tout le reste prouve combien on se tromperait en interprétant le canon dans le sens que nous combattons, c'est que les Pères qui ont parlé du célibat avec le plus d'énergie, et cela après le Concile de Nicée, tels qu'Eusèbe de Césarée, saint Epiphane, saint Jérôme, les papes saint Sirice, saint Innocent Ier, saint Léon Ier, n'ont jamais songé à s'appuyer sur ce texte pour confirmer leurs dires ou leurs ordonnances. Il en est de même des conciles postérieurs. C'est que personne ne voyait là la loi qu'ont cru y trouver quelques modernes. Bien plus, dans sa lettre à Himérius, saint Sirice renvoie au canon de Nicée pour exclure toute femme suspecte de la demeure des clercs en général, mais il n'en parle pas lorsqu'il traite du célibat imposé aux ordres majeurs, dans cette même lettre.

Ajoutons à cela que la défense portée par ce canon, si défense il y avait, regarderait non seulement les clercs des ordres majeurs, mais aussi ceux de tous les ordres inférieurs, puisque la règle ici tracée les concerne tous indistinctement. Or, on sait fort bien que, ni à cette époque, ni plus tard encore, les clercs inférieurs n'étaient pas soumis à pareille loi. D'où il résulte qu'on ne peut rien conclure non plus du canon de Nicée au sujet des clercs des ordres majeurs. On ne peut y voir que le soin pris par l'Eglise de sauvegarder l'honneur et la dignité de ses ministres de tout rang, contre tout soupçon d'une conduite irrégulière.

A plus forte raison faudrait-il dire que le canon en question n'impose aux Grecs aucune loi nouvelle relative à la continence, si l'on admettait le récit de Socrate sur la proposition faite d'imposer, en effet, la continence absolue à partir du diaconat. Car, si l'on en croit cet historien, la proposition aurait été rejetée après l'intervention de Paphnuce, à laquelle nous avons déjà fait allusion, et les Pères du concile se seraient contentés de défendre le mariage contracté après l'ordination, laissant, pour le mariage contracté avant, la liberté à chacun d'en user ou non, à son gré. Il est vrai que des critiques fort sérieux ont révoqué en doute le récit de Socrate, mais d'autres fort sérieux aussi n'ont pas hésité à l'admettre dans son entier.

On pourrait s'appuyer avec plus de raison sur

[1] Pitra, *l. c.*, p. 428.

les canons des conciles de Carthage reçus par l'Eglise grecque, pour soutenir qu'elle a, par là-même, admis l'obligation de la continence parfaite pour ses ministres, au moins à partir du diaconat; car, ainsi qu'on l'a vu plus haut, ces canons l'imposent d'une manière très explicite. Mais en admettant les canons des conciles d'Afrique, les Grecs ont donné de ceux qui concernent le célibat des clercs une explication mitigée qui, si elle n'en sauvegarde pas le sens primitif, permet au moins de les concilier avec la cohabitation et l'usage du mariage, tels que les précisera le concile *in Trullo* dont nous aurons à nous occuper bientôt. Quelque fautive que soit l'interprétation donnée, elle n'en montre pas moins qu'en recevant ces canons les Grecs les entendaient dans un sens qui ne conservait plus toute sa rigueur à la loi de Carthage, et qu'ainsi ils comptaient bien ne pas s'astreindre à cette loi. Cela suffit pour enlever sa force probante au fait de l'adoption de ces règles importées d'Afrique en Orient.

Nous avons dit que la législation canonique grecque, telle que nous la possédons, peut paraître plutôt incliner vers la tolérance du mariage contracté avant l'ordination. Et de fait, si cette Eglise avait entendu imposer la continence parfaite aux ministres de l'autel, ainsi que l'a fait l'Eglise romaine, se serait-elle contentée, ainsi que le portent les canons relatifs au célibat, d'interdire le mariage après l'ordination, sans jamais ajouter un mot qui interdise l'usage du mariage contracté avant la réception des saints ordres ? Une telle omission manifestement intentionnelle, et malgré la pratique assez répandue en Orient du célibat complet, à l'époque dont nous parlons, ne peut s'expliquer que par la volonté des législateurs de ne pas pousser les choses à l'extrême. Mais il y a plus encore : plusieurs textes des canons apostoliques, des constitutions apostoliques et même de conciles provinciaux, sont présentés de telle manière que, sans leur faire trop de violence, on peut à la rigueur y découvrir la tolérance dont il s'agit. C'est ainsi que le canon 5e des apôtres déclare : « Ut episcopus aut presbyter uxorem propriam nequaquam sub obtentu religionis abjiciat ; si vero rejiceret, excommunicetur ; sed et si perseveraverit, deponatur. » On peut entendre sans doute le renvoi dont il est question ici, soit d'un abandon qui laisserait l'épouse sans secours temporels nécessaires, soit d'un renvoi dans le monde où elle serait demeurée exposée à la séduction, et c'est ainsi que plusieurs critiques ont expliqué ce texte ; mais il n'en reste pas moins vrai, ainsi que le veulent d'autres critiques, même occidentaux, qu'on peut l'entendre d'une séparation *quoad thorum et cohabitationem*. Le canon 51e ne prête pas moins à équivoque, lorsqu'il déclare : « Si quis episcopus aut presbyter, aut diaconus, aut omnino ex sacerdotii gradibus a nuptiis et carnibus et vino, non propter animi exercitationem, verum ex detestatione abstinet..., vel emendetur vel deponatur atque ab ecclesia ejiciatur. » Si on peut, en effet, entendre ici le mariage de la cérémonie nuptiale à laquelle présidaient les clercs, ou du repas qui la suivait, il n'en est pas moins vrai qu'on peut y voir une désignation de l'acte conjugal lui-même, dont il aurait été permis aux clercs de s'abstenir par dévotion, mais non parce qu'ils auraient regardé cet acte comme mauvais. Il est bon de remarquer toutefois que ce canon n'a pas pour objet de réglementer la conduite des clercs dans le mariage, quelque sens qu'on donne au mot *nuptiœ*, mais que son but est de condamner tous ceux qui, clercs ou laïques, regardaient le mariage comme mauvais. On trouve encore sujet à interprétations diverses dans le canon 4e de Gangres qui prononce l'anathème contre quiconque : « Discernit a presbytero, qui uxorem habuit, quod non oporteat, eo ministrante, de oblatione percipere. » « Le texte grec, » écrit le cardinal Pitra, « peut s'entendre soit du prêtre qui étant laïque a été marié, tout en ne l'étant plus maintenant, soit de celui qui est encore engagé dans les liens du mariage, selon l'usage toléré par l'Eglise pour le rite grec [1]. »

On le voit donc, non seulement la discipline grecque manque de précision sur le fait de l'interdiction de l'usage du mariage contracté avant leur ordination par les clercs majeurs, mais par suite de son ambiguité, elle favorise l'opinion de ceux qui prétendent que cette interdiction n'a jamais eu, en Orient, force de loi rigoureuse, malgré la pratique contraire assez généralement répandue, et à peu près universelle, en ce qui concerne les évêques, même dès le IVe siècle.

Remarquons, pour terminer cette première partie, le contraste frappant entre la législation latine sur le célibat et la législation grecque. La première porte à peu près exclusivement sur la prohibition d'user du mariage contracté avant l'ordination, parce que c'était le seul point qui prêtât à controverse en Occident, où le mariage *post ordines susceptos* avait été toujours au moins tacitement prohibé ; la seconde porte au contraire, dans ce qu'elle a de précis, sur ce second point, et laisse si bien le premier dans l'ombre, qu'on ne peut rien y trouver qui interdise expressément l'usage du mariage *ante ordines contractum*, qu'elle peut même paraître favoriser. D'où il est aisé de conclure que la pureté du sacerdoce catholique a été toujours mieux sauvegardée en Occident qu'en Orient, même dans les premiers siècles de l'Eglise.

II. *Discipline de l'Eglise orientale sur le célibat depuis le concile « in Trullo »*

1o Fixée dès le cinquième siècle, la discipline de l'Eglise latine sur le célibat des clercs n'a pas varié depuis. Une seule chose y a été ajoutée : le mariage des clercs astreints au célibat, illicite

[1] Pitra., *op. cit.*, T. I, p. 493. C'est à cet ouvrage que nous empruntons la traduction latine des canons de l'Eglise grecque.

toujours, fut considéré cependant comme valide jusqu'au XIe concile œcuménique, IIIe de Latran, qui le déclara désormais invalide.

Dans l'Eglise orientale, au contraire, la discipline que nous avons montrée obscure sur certains points, allait être fixée pour l'avenir par le fameux concile *Quinisexte* ou *in Trullo*, qui lui servira désormais de base, et qui la marquera d'un caractère plus tranché d'opposition avec la discipline de l'Eglise romaine. Plusieurs canons de ce concile sont relatifs au célibat des clercs ; mais c'est dans le XIIIe surtout que se montre le vrai sentiment de l'Eglise grecque d'alors sur cette matière. Voici la traduction de ce canon : « Ayant appris que dans l'Eglise romaine il est transmis sous forme de loi que ceux qui sont jugés dignes d'être ordonnés diacres ou prêtres, font profession de ne plus vivre avec leurs épouses, nous, suivant en cela l'antique règle de la perfection et de l'ordre apostolique, nous voulons qu'à partir de ce moment ces mariages restent fermes et stables, que l'union de ces clercs avec leurs épouses ne soit pas dissoute, et qu'ils ne soient pas privés de rapports mutuels en temps convenable. C'est pourquoi, si quelqu'un est jugé digne du sous-diaconat, du diaconat ou de la prêtrise, qu'il ne soit point écarté de cet ordre par le fait de la cohabitation avec son épouse légitime. Et qu'on ne demande pas de lui, au moment de l'ordination, qu'il fasse profession de n'avoir plus de relations matrimoniales avec sa femme légitime, afin que nous ne soyons pas forcés par là de faire outrage à une union établie par Dieu et bénie par sa présence. Car la voix évangélique crie : *Quœ Deus conjunxit, homo ne separet ;* et l'apôtre enseigne *honorabiles nuptias*, et *thorum immaculatum*, et *Alligatus es uxori ? ne quœre solutionem.* Nous savons cependant, ainsi que l'ont déclaré les Pères de Carthage, dans leur souci de l'honnêteté et de la gravité de vie requise des ministres sacrés : « Que les sous-diacres qui touchent « aux saints mystères, les diacres et les prêtres, « doivent s'abstenir de tous rapports avec leurs « compagnes aux termes fixés ; » de telle sorte que, suivant la tradition apostolique observée depuis l'antiquité, nous devons tenir nous-mêmes cette règle et savoir donner son temps à chaque chose, surtout pour le jeûne et la prière. Il est nécessaire, en effet, que ceux qui s'approchent du saint autel pratiquent la continence parfaite au temps où ils doivent toucher aux saints mystères, afin qu'ils puissent obtenir de Dieu ce qu'ils lui demandent avec simplicité. Si quelqu'un donc, malgré les canons apostoliques, pousse quelqu'un de ceux qui sont dans les ordres sacrés, c'est-à-dire les prêtres, les diacres et les sous-diacres, à se séparer de son épouse légitime et à n'avoir plus avec elle les relations habituelles, qu'il soit déposé ; de même, si un prêtre ou un diacre renvoie sa femme sous prétexte de piété, qu'il soit excommunié ; s'il persévère, qu'il soit déposé. »

Abstraction faite du ton d'hostilité contre l'Eglise romaine qui se manifeste dans les premières lignes, et des considérants sur lesquels il s'appuie et que nous examinerons ci-dessous, ce canon ne contient que deux dispositions : d'abord l'obligation pour les ministres sacrés, à l'exception toutefois de l'évêque, de ne pas renvoyer leur épouse légitime, sous prétexte de piété, et la défense de leur conseiller ce renvoi ; ensuite l'obligation de la continence imposée *ad tempus* à ces mêmes ministres, lorsqu'ils doivent célébrer les saints mystères. L'interdiction de contracter mariage après l'ordination n'y est point comprise, mais elle est formulée très clairement dans le VIe canon, même pour le sous-diacre, et rattachée aux canons apostoliques.

Par la première de ces prescriptions, le synode interprète clairement, en faveur de la cohabitation obligatoire, les canons obscurs que nous avons cités plus haut. Il impose désormais comme un devoir ce que l'Eglise orientale n'avait certainement pas jusqu'à ce moment regardé comme tel, puisque, d'après les témoignages des Pères énumérés dans les pages précédentes, l'abstention, si elle n'était pas obligatoire en Orient, était au moins d'une pratique courante et assez générale. Le concile de Nicée, même si on admet l'épisode de Paphnuce racontée par Socrate, tout en refusant de rendre l'abstention obligatoire, avait du moins laissé à ceux des ecclésiastiques qui le voudraient la liberté de se séparer de leurs épouses. Il y a donc ici une innovation, et elle n'est pas en faveur de la sainteté du sacerdoce chrétien, malgré la prétention des évêques grecs de ramener les choses à la perfection de la discipline apostolique. C'est encore une nouveauté que cette peine de la déposition prononcée contre ceux qui conseilleraient aux clercs une abstention, si conforme cependant au sentiment des Pères de l'Eglise grecque, qui, eux, n'hésitaient pas à la conseiller et même à y voir une tradition apostolique. D'ailleurs les auteurs du canon que nous étudions portent eux-mêmes une assez grave atteinte à leur double décision, lorsqu'ils décrètent, en faveur, disent-ils, des prêtres des églises barbares que : « s'ils pensent devoir transgresser le canon apostolique prohibant le renvoi de l'épouse, et aller au-delà de ce qui est prescrit, en cessant tout rapport avec leurs femmes, d'un mutuel consentement, ils devront désormais ne plus habiter avec elles d'aucune manière, et donner ainsi une démonstration parfaite de leur promesse. Nous n'avons pas d'autre raison de leur accorder cette dispense que leur pusillanimité, leurs mœurs différentes des nôtres et encore peu fermes. » (Canon XXX). La loi n'est donc stricte que pour les Grecs ; les autres auront la permission, de par les membres du synode, de s'astreindre à un célibat aussi rigoureux que celui imposé à ses clercs par l'Eglise romaine, rangée sans doute, par les membres du synode, parmi les églises barbares, dont elle partage les mœurs encore peu fermes et la pusillanimité !

Quant à la prescription faite aux ecclésiastiques de la continence temporaire, lorsqu'ils doivent

prendre part au saint sacrifice, prescription que les membres du synode rattachent à la tradition apostolique, elle est un hommage précieux rendu à la sainteté qu'exige l'oblation de la victime sans tache, en même temps qu'une nouvelle justification de la pratique du célibat rigoureux imposé par l'Eglise romaine; car le saint sacrifice y étant offert tous les jours par les prêtres, il faut, même aux yeux des Pères du Concile *in Trullo,* qu'ils gardent toujours le célibat exigé par cette oblation. Le synode ne fixe pas d'ailleurs la durée de l'abstention requise : c'est là une lacune qui ne paraît pas avoir été comblée par une législation postérieure de l'Eglise orientale prise dans son ensemble.

Après ces observations sommaires sur les ordonnances synodales du XIII^e canon *in Trullo,* il est opportun de revenir sur les considérants qui les accompagnent et leur servent d'appui. Le premier est le désir qu'ont les membres du Concile de conserver dans leur intégrité les règles de la perfection apostolique. Nous avons déjà vu ce qu'il fallait penser de cette considération, si on la met en présence de l'Eglise orientale représentée par ses docteurs. Mais il y a une autre observation qui s'impose. Le canon VI^e des apôtres, auquel se réfèrent les Pères du concile, défendait, aussi bien aux évêques qu'aux prêtres et aux diacres, de renvoyer leurs épouses sous prétexte de religion. Comment se fait-il donc que les membres du synode, si désireux de ramener les choses à la perfection de ce canon, le laissent subsister dans le sens qu'ils lui donnent, pour les seuls prêtres, diacres et sous-diacres (ces derniers n'étaient pas mentionnés dans la règle invoquée), sans en faire aussi l'application aux évêques, dont ils ne parlent pas ici, mais qu'ils excluent positivement par le XII^e canon ? Dans ce dernier canon, en effet, il est défendu, sous peine de déposition, à l'évêque, de conserver auprès de lui son épouse ; et dans le XLVIII^e canon il est ordonné que celle-ci soit placée dans un monastère, loin de la demeure de l'évêque, et y devienne même diaconesse, si elle en est jugée digne. On ne peut certes qu'approuver les motifs invoqués pour légitimer cette prescription, et que les membres du synode tirent de la bonne édification des peuples, de la crainte du scandale qui résulte d'une conduite différente, d'une plus grande perfection, de l'honneur de l'état ecclésiastique ; mais on ne peut disconvenir que ces motifs n'aient leur raison d'être, quoique à un degré moindre, pour les autres ministres sacrés, auxquels cependant le synode applique une législation toute différente. Il y a là un défaut de suite dans lequel n'est pas tombée l'Eglise romaine. A identité de situations, elle a adapté une règle identique, justifiée ici indirectement par les membres du Concile, malgré leur prétention de la blâmer au canon XIII^e. Mais ces évêques n'avaient guère souci de la logique, en face de la volonté impériale qui les avait réunis et qui, de leur propre aveu, leur dictait ses ordres : « propterea ergo tuæ pietatis jussu, sacros canones scripsimus. » Il y avait d'ailleurs déjà, dans le code justinien, une loi ecclesiastico-civile qui obligeait les évêques au célibat absolu, en conformité avec l'usage traditionnel ; les Pères du Concile ne pouvaient que la confirmer, tandis que le désir de trouver Rome en opposition avec ce qu'ils appellent la perfection apostolique, les incitait suffisamment à formuler leur XIII^e canon, dans un synode aussi anti-romain que possible et où toute la législation émanée de Rome est absolument laissée dans l'oubli, lorsqu'elle n'est pas combattue.

Le second considérant mis en avant par les Pères du Concile *in Trullo* n'est pas plus heureux. Ils ne veulent pas, écrivent-ils, « jeter un blâme sur des unions établies par Dieu et qu'il a lui-même bénies, » et ils appuient cette réflexion des paroles de l'Ecriture qui proclament la sainteté et l'indissolubilité du lien conjugal. Mais ce lien cesse-t-il d'être saint et indissoluble pour les évêques que le concile force cependant à le rompre, *quoad thorum et habitationem,* ou bien change-t-il de nature selon qu'il s'agit de ceux-ci ou des autres ministres sacrés ? Evidemment non, le lien reste le même dans les deux cas, et si en exigeant la séparation pour les premiers, le synode entend bien ne pas aller contre la sainteté et l'indissolubilité essentielle du mariage, comment peut-il penser qu'elles sont atteintes par la séparation imposée en Occident aux prêtres et aux autres ministres sacrés ? Il n'y a, encore ici, qu'une inconséquence manifeste, basée sur les mêmes motifs que la première, mais non moins injustifiable qu'elle.

Enfin les membres du synode tirent un nouveau motif de leur loi d'un texte des conciles d'Afrique, les seuls qui figurent dans le code ecclésiastique grec tel que le formulent en cette assemblée *in Trullo* les évêques grecs. Ils semblent vouloir ne s'appuyer sur ce texte que pour établir la règle de l'abstention *ad tempus,* lorsque les ministres sacrés doivent célébrer les saints mystères ; mais leur intention de trouver un précédent à la loi qu'ils formulent contre le célibat absolu, est assez manifeste. Ils font donc dire au canon de Carthage : « ut subdiaconi, qui sacra mysteria contrectant et diaconi, et presbyteri, propriis terminis a consortibus abstineant, » comme si, dans ce canon, la cohabitation était implicitement permise en temps ordinaire et prohibée seulement lorsque les ministres doivent prendre part aux saints mystères. Mais ce ne sont là ni les paroles, ni surtout le sens des canons de Carthage, qui imposent, au contraire, très explicitement le célibat absolu. Voici le 2^e canon du synode de 390 : « Episcopos, presbyteros et diaconos ita placuit, ut condecet sacros antistites et Dei sacerdotes necnon et levitas, vel qui sacramentis divinis inserviunt, continentes esse in omnibus, quo possint simpliciter, quod a Deo postulant, impetrare, ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas, nos quoque custodiamus. » Les conciles postérieurs d'Afrique n'ont fait que renouveler cette règle parfaitement

claire et l'étendre au sous-diacre. Ce que les Grecs ont rendu par *propriis terminis*, se trouve exprimé, dans les canons postérieurs de l'Eglise d'Afrique, par *secundum priora* ou *priorum* ou *propria statuta* et se réfère évidemment aux synodes antérieurs. Loin donc de trouver un appui dans les canons de Carthage, la loi des évêques du concile *in Trullo* y est condamnée d'avance, comme opposée à la tradition apostolique et à la pratique de l'antiquité. Il est bon de remarquer encore, au sujet de cette citation des canons de Carthage, que les Pères du Concile *in Trullo* suppriment purement et simplement de ce texte les évêques, qui y sont cependant nommés comme les prêtres, les diacres et les sous-diacres. Il le fallait bien pour les besoins de la cause, puisqu'ils formulaient des lois différentes et opposées pour les premiers et pour les autres, tandis que la législation ecclésiastique de Carthage était la même pour tous.

Les considérants du XIII^e canon se retournent donc contre ses auteurs et dénotent un esprit qu'on s'expliquerait difficilement, sans l'ingérence impériale, et sans les tendances anti-romaines dont l'assemblée se présente un peu partout animée.

Plus saines et plus conformes à l'antique législation sont les dispositions arrêtées au sujet des clercs des ordres sacrés qui, ordonnés libres de tout lien conjugal, contracteraient ensuite mariage, comme aussi celles relatives à une seconde union, après la mort de la première épouse, pour ceux à qui le concile permet l'usage du mariage contracté avant l'élévation aux saints ordres.

Non seulement toute seconde union est interdite à quelque clerc que ce soit, mais il est de plus expressément défendu d'admettre aux saints ordres un bigame ou l'époux d'une veuve, d'une personne répudiée, d'une femme de mauvaise vie, d'une servante ou d'une actrice. (Canon III^e). Des peines sont prononcées pour le passé contre ceux qui se trouveraient dans l'un ou l'autre cas, et ordre est donné de rompre cette union, appelée *criminelle* par les auteurs du canon; la seconde union des prêtres et des diacres est qualifiée d'*adultère*.

Au canon VI^e le mariage après ordination est défendu sous peine de déposition au sous-diacre, au diacre et au prêtre. En tout cela, le concile *in Trullo* ne fait que renouveler l'ancienne discipline en vigueur avant lui. Il déclare de plus, au canon XXVI^e, que le prêtre qui aurait contracté un mariage criminel, même par ignorance, conservera son rang, mais ne remplira plus les fonctions sacerdotales, cette union *criminelle sera dissoute*.

2° On s'est demandé, non sans raison, si, dans la pensée des auteurs des canons, les mariages contractés après l'ordination, soit un premier mariage pour celui qui a été ordonné avant toute union, soit un second pour celui qui était marié au moment de l'ordination, étaient invalides ou seulement illicites. Les canonistes sont fort partagés sur cette question, et il faut avouer que les éléments de solution ne sont pas d'une clarté capable de dissiper toute incertitude. Aucune décision postérieure au concile *in Trullo* n'étant venue manifester d'une manière explicite ce qu'en pensait l'Eglise orientale, il faut se référer aux seules données du synode lui-même, et aux commentaires théoriques ou pratiques qui en ont été faits dans la suite.

Ceux qui soutiennent la nullité de ces sortes d'unions, d'après la discipline orientale, veulent la trouver manifestée par les expressions : *union criminelle, adultère, qui doit être évidemment dissoute*, dont font usage les canons du Concile. Mais ces expressions ne laissent pas que d'être un peu vagues; celle même d'*adultère*, appliquée aux secondes unions contractées après l'ordination et le décès de la première épouse, prouverait tout au plus la nullité pour ce cas particulier, à la condition que les auteurs du canon aient donné à cette expression le sens le plus rigoureux. Ce qui porterait à en douter, c'est le fait que les rédacteurs des canons *in Trullo* n'ont pas imposé une législation nouvelle sur les cas dont il s'agit, mais remis seulement en vigueur la discipline des anciennes constitutions. Or, on ne voit pas clairement que les anciens canons aient proclamé la nullité de ces unions; il serait même assez étonnant qu'il en fut ainsi, alors que dans l'Eglise latine, qui s'est cependant montrée toujours plus stricte gardienne de la loi du célibat rigoureux, il faut arriver jusqu'au XII^e siècle pour trouver dans la réception des ordres sacrés un empêchement dirimant du mariage clairement formulé. Il est vrai que, bien longtemps avant le concile *in Trullo*, Justinien, en parlant des prêtres, des diacres et des sous-diacres qui, malgré les saints canons, contractaient mariage, déclare leurs enfants « illégitimes comme s'ils étaient issus d'une union incestueuse et criminelle » et les exclut de tout héritage des parents, même de la part laissée par les lois aux enfants naturels. On voit là certainement la réprobation la plus rigoureuse de telles unions, mais malgré l'assimilation des enfants issus d'elles à ceux qui seraient nés de l'inceste, on ne pourrait conclure à la nullité que si l'identité du châtiment supposait nécessairement l'identité de la faute. Or cette seconde identification est d'autant moins permise que le châtiment est ici une sanction purement civile, tandis que la nullité du mariage aurait dû être prononcée par les canons ecclésiastiques, auxquels Justinien fait allusion, mais où il est malaisé de trouver cette nullité.

On ne rencontre pas plus de lumières dans l'interprétation théorique ou pratique des canons, et si, ainsi que le prouve Papp-Szilagyi[1], la *Pravila*, collection ruthène de canons, déclare nuls les mariages contractés après l'élévation aux ordres majeurs; si Mathieu Blastar reconnait que les mariages désignés sous le nom de criminels, *nefaria*,

[1] *Enchiridion juris orientalis*, p. 254.

sont nuls, ce qui est le cas pour ceux des clercs majeurs, on trouve d'autres auteurs grecs qui les déclarent valides, et parmi eux Arcudius, qu'on ne peut soupçonner d'une trop grande indulgence pour les Orientaux, Métrophane Critopoule dans sa *Confession*, et d'autres encore. Citons seulement un passage très clair du prêtre français devenu pope russe, Wladimir Guettée, dont l'*Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique orthodoxe* a été traduite en plusieurs langues et répandue un peu partout en Orient. « L'Eglise romaine, écrit-il, prétend qu'après le vœu perpétuel du célibat et l'entrée dans les ordres sacrés, y compris le sous-diaconat, il est impossible de contracter un mariage légitime. Elle s'éloigne ainsi de l'enseignement traditionnel de l'Eglise, laquelle n'a point reconnu le vœu perpétuel du célibat... L'Eglise catholique orientale professe que, dans certains cas exceptionnels, des fidèles peuvent, pour des motifs religieux, rester célibataires ; elle professe que l'état monastique, dont le célibat est une des obligations, est un état saint ; mais elle laisse aux célibataires la liberté de renoncer à leur état et de s'engager dans les liens d'un mariage, lorsqu'en leur conscience ils savent que l'observation du célibat leur est impossible [1]. » Guettée fait, on le voit, bon marché des canons de l'ancienne Eglise orientale, qui n'a jamais permis ce qu'il déclare, lui, non seulement valide, mais même licite. Toutefois, s'il rend bien le sentiment de ses nouveaux coreligionnaires, on ne peut douter que le mariage des clercs engagés dans les ordres majeurs soit considéré comme valide dans l'Eglise russe.

Il en était de même dans l'empire grec, au moins depuis la 79e novelle de Léon le Philosophe, abrogeant la loi de Justinien dont nous avons parlé plus haut, et dans laquelle il est prescrit de n'imposer à ceux qui contractaient mariage après les ordres reçus, d'autre peine que la privation de leur ministère, tout en leur laissant l'habit ecclésiastique, leur rang à l'église, et surtout la liberté de vivre dans le mariage ainsi contracté. Balsamon se réfère à cette novelle dans son commentaire sur le VIe canon *in Trullo*, pour expliquer la conduite des ecclésiastiques de son temps qui s'engageaient dans le mariage après leur ordination, et il n'en blâme nullement le contenu.

Enfin, Papp-Szilagyi, tout en prouvant que dans la Valachie ces sortes d'union sont réputées nulles, constate cependant qu'elles sont tolérées en d'autres provinces.

On doit conclure de tout cela que la nullité du mariage dont nous parlons est au moins fort douteuse, si l'on ne tient compte que de la législation et de la pratique courante de l'Eglise orientale.

Peut-on du moins, ainsi que l'ont fait plusieurs auteurs, arguer de l'intervention des Souverains Pontifes pour établir cette nullité ? Benoît XIV et Pie IX répondront ici pour nous. Après avoir longuement discuté la question au point de vue canonique dans sa constitution *Eo quamvis tempore* du 4 mars 1745, le premier penche vers l'admission de la nullité, sans toutefois trancher la controverse ; il y revient cinq années après dans la constitution *Anno vertente*, et il conclut ainsi : « Cette controverse n'étant encore tranchée par aucun décret apostolique pour les autres grecs orientaux, à l'exception des Italo-Grecs, chez lesquels ces mariages ont été déclarés nuls et invalides, comme on le voit dans Notre constitution *Etsi pastoralis*, nous avons décrété qu'il était plus expédient de ne pas faire mention de la condition du renouvellement du consentement, dans le cas où dispense serait accordée, bien que les tribunaux de la curie romaine adhèrent à l'opinion de ceux qui considèrent ces mariages comme nuls. Ce décret, nous le confirmons solennellement encore aujourd'hui. » Le grand pape laisse donc la question indécise en 1750 comme en 1745, après de nouvelles études sur ce point important.

Les choses en sont restées là depuis, et une instruction particulière sur cette question adressée par la Propagande au nom de Pie IX aux évêques ruthènes conclut ainsi : « Que si quelques-uns ont désormais l'audace d'entreprendre de se marier, après la réception des ordres sacrés, Sa Sainteté décrète qu'ils doivent être punis selon la rigueur des canons, afin que ceux qui ne seraient point retenus par le zèle de la discipline et l'amour de la continence, soient arrêtés du moins par la crainte des châtiments [1] ». Pie IX renvoie aux canons de l'Eglise orientale, ainsi que l'indique tout le contexte de l'instruction, mais il ne pose pas la question de nullité et par conséquent ne la tranche pas.

Le doute subsiste donc, même après l'intervention du Saint-Siège, excepté pour les Italo-Grecs, chez lesquels le mariage a été décrété invalide à partir de la réception du sous-diaconat inclusivement. Il faut encore faire exception pour les prêtres ruthènes catholiques, d'après un décret du concile de Zamosc, et pour les prêtres et les diacres maronites, d'après un décret du synode du Mont-Liban, qui, tous les deux, déclarent nuls ces sortes de mariages.

3o Quoiqu'il en soit de cette controverse, qu'il était utile de signaler pour donner une idée d'ensemble de l'état de la discipline orientale sur le célibat, trois points principaux restent acquis, d'après les canons du concile *in Trullo*, en ce qui concerne les évêques, les prêtres, les diacres et les sous-diacres : les seuls évêques sont astreints au célibat absolu, qu'ils aient été ou non mariés une fois ; les prêtres, les diacres et les sous-diacres ne peuvent renvoyer, sous prétexte de religion, l'épouse vierge et de condition honorable à laquelle ils se seraient unis avant leur ordination ; les mêmes ne peuvent contracter, au moins licitement, un second mariage, après la mort de la

[1] *Page 232 de l'édition française.*

[1] *Collectanea S. C. de Propaganda Fide*, p. 87, n. 230.

première épouse, ni se marier après l'ordination, s'ils ne l'étaient pas avant : tout cela est placé sous la sanction de pénalités ecclésiastiques.

Cette discipline qui ne diffère, au fond, de celle de l'Eglise latine que sur le point de la permanence dans le mariage contracté avant l'ordination par les prêtres, les diacres et les sous-diacres, et parce qu'elle laisse dans l'obscurité la question de la validité d'un mariage contracté après les ordres reçus, est demeurée, dans son ensemble, le code de l'Eglise orientale toute entière, depuis le jour où elle a été formulée jusqu'au temps présent. A défaut de lois canoniques nouvelles qui seraient venues la modifier, la coutume y a introduit cependant quelques changements qu'il est utile de signaler.

C'est ainsi que les sous-diacres, mis au même rang que les prêtres et les diacres par le concile *in Trullo*, et auxquels le mariage était par suite interdit après l'ordination, ont été admis peu à peu, et presque partout, à contracter licitement cette union, sans être empêchés pour cela d'être admis aux ordres supérieurs. De sorte que pour eux la loi interdisant le mariage a été pratiquement abrogée, et n'est restée en vigueur que pour les diacres et pour les prêtres. A quel moment ont-ils cessé d'être soumis à cette loi particulière ? C'est une chose qu'il est assez difficile de déterminer. On constate cependant qu'ils y étaient obligés au XIIe siècle et plus tard encore, puisque Balsamon, Zonaras et Aristène constatent cette obligation dans leurs commentaires sur le 6e canon *in Trullo;* Siméon de Thessalonique dit la même chose en parlant de la ceinture du sous-diacre, qui signifie, d'après lui, qu'il lui est désormais interdit de se lier à une épouse.

Cependant l'usage contraire finit par prévaloir, et au commencement du XVIIe siècle il était déjà assez répandu pour que Métrophane Critopoule range, sans aucune restriction, le sous-diacre parmi les clercs inférieurs, lorsqu'il parle, dans sa *Confession,* du mariage permis aux ecclésiastiques. Dans tous les cas, cet usage de permettre le mariage au sous-diacre, après son ordination, est en vigueur de temps immémorial dans toutes les Eglises non unies de rite grec, et le canon du concile *in Trullo* qui le leur interdisait est pratiquement tombé partout en désuétude. Il n'est plus même observé, également depuis un temps immémorial, par les Eglises unies de rite grec auxquelles les Souverains Pontifes n'en ont pas de nouveau prescrit l'observation : ce qui est le cas pour les Italo-grecs chez lesquels le mariage a été interdit aux sous-diacres *post ordinem susceptum* par Benoît XIV, et même déclaré invalide, ainsi qu'on l'a vu plus haut. Y a-t-il d'autres Eglises grecques unies chez lesquelles le mariage soit interdit aux sous-diacres après l'ordination ? Dans l'instruction de 1858, envoyée par la Propagande aux évêques ruthènes catholiques, Pie IX exhorte vivement ces prélats à tenir la résolution qu'ils ont prise de ne plus admettre aux saints ordres que des célibataires, ou au moins des clercs mariés légitimement avant le sous-diaconat ; il loue grandement cette résolution de revenir à l'ancienne discipline ; mais on ne peut voir un ordre formel et précis dans ces paroles, ni une condamnation absolue de la coutume contraire.

Quant aux melchites catholiques ou grecs-unis d'Orient, ils ont adopté eux aussi, depuis un temps indéfini, le sentiment qui ne range pas le sous-diaconat parmi les ordres interdisant un mariage subséquent. Cette coutume était en vigueur chez eux au moins au commencement du XVIIIe siècle, époque de leur constitution définitive avec une hiérarchie indépendante et distincte de celle des non-unis, puisqu'on en trouve une mention expresse dans le synode des Maronites du Mont-Liban, comme d'un usage général chez les Grecs de Syrie, sans distinction d'unis et de non-unis. Or, aucun décret émanant de l'autorité apostolique n'est venu encore infirmer pour eux cette coutume, certainement prescrite depuis longtemps, et à laquelle ils croient encore aujourd'hui pouvoir se conformer, quoique pratiquement les cas où il y aurait lieu d'y recourir soient fort rares.

L'usage dont nous parlons est également répandu dans les autres Eglises orientales qui ne suivent pas le rite grec. Le canon du concile *in Trullo* n'y est plus en vigueur, en ce qui concerne les sous-diacres. On peut même supposer sans témérité qu'il n'y a jamais été reçu bien explicitement, car ces Eglises étaient déjà séparées des Grecs, alors encore catholiques, bien avant la synode de 689 ou 690. Les Maronites, qui peuvent seuls revendiquer, parmi les Eglises orientales non grecques, le titre de catholiques, pour cette époque éloignée qui confine au commencement de leur histoire, affirment, dans leur synode de 1736, que le canon du concile *in Trullo* n'a jamais été reçu dans l'Eglise syriaque, et accordent au sous-diacre la liberté de s'engager dans les liens du mariage [1]. Les dispositions de ce synode, approuvées par le Saint-Siège, sont encore en vigueur aujourd'hui.

Pratiquement donc, la loi qui interdisait le mariage au sous-diacre dans l'Eglise grecque, est, de fait, tombée en désuétude dans tout l'Orient et n'oblige rigoureusement que les seuls Italo-grecs.

On peut considérer comme une seconde atteinte portée aux lois du concile *in Trullo* relatives au célibat, l'usage assez général dans presque toutes les Eglises de rite grec, de n'élever aux saints ordres que des hommes engagés dans les liens du mariage, à l'exception bien entendu des religieux. Le concile permettait, il est vrai, ces sortes d'ordinations ; il défendait même de rompre les unions ; mais il laissait aussi toute liberté d'ordonner des célibataires, qui une fois sous-diacres, diacres ou prêtres, devaient garder la continence absolue.

[1] *Synode du Mont-Liban,* partie III, c. II, n. 3.

Or, ces sortes d'ordinations sont devenues tellement rares, en dehors du clergé régulier toujours soumis au célibat, qu'il n'est pas exagéré d'affirmer la suppression, en fait, de cette liberté par le non usage, au moins dans les Eglises non-unies. La règle générale, aujourd'hui pleinement entrée dans les mœurs et presque absolue partout, est de n'élever au diaconat et à la prêtrise que des hommes déjà mariés. La situation sociale faite au clergé dans l'empire turc et en Russie, a contribué puissamment à créer cet état de choses, auquel n'a pas échappé le clergé uni lui-même, quoique dans de moindres proportions. Une chose y a aidé beaucoup aussi : c'est l'élévation à l'épiscopat de religieux célibataires qui, depuis des siècles, sont devenus à peu près exclusivement les titulaires de toutes les églises, chez les non-unis, et ont été appelés ainsi à constituer la classe dirigeante du clergé. De là deux catégories de clercs parfaitement distinctes : les clercs réguliers détenant l'épiscopat et toutes les charges honorables avec les revenus, et les clercs séculiers relégués au second plan et dans les situations inférieures, avec la pauvreté pour partage ; les premiers célibataires de par leurs obligations religieuses, et les seconds mariés, pour que la distinction entre les deux classes fût plus tranchée. Aucune loi générale n'est intervenue pour régler ainsi la situation du clergé séculier, et lui rendre le mariage presque obligatoire : elle est née des circonstances et a été maintenue tant que ces circonstances n'ont pas été modifiées. En Russie les choses ont été poussées jusqu'à ce point qu'un concile de Moscou de 1503 avait retiré aux prêtres veufs le pouvoir d'officier ; et il y a peu d'années encore un prêtre devenu veuf devait abandonner sa cure et se retirer au couvent. Aujourd'hui il n'en est plus de même : le célibat n'est plus un obstacle absolu, même en Russie, à l'ordination dans le clergé séculier ; on trouve des exemples de prêtres et d'évêques ni mariés ni moines, soit en Russie, soit ailleurs, dans les Eglises non-unies elles-mêmes. Ce n'est déjà plus le mariage *forcé*, dont parle notre correspondant, en opposition avec le célibat forcé de l'Eglise latine.

III. *La différence de discipline sur le célibat est-elle un obstacle sérieux à l'union de l'Eglise orientale avec l'Eglise romaine ?*

De l'exposé qui précède, il résulte qu'actuellement l'Eglise orientale diffère de l'Eglise romaine, dans la pratique du célibat ecclésiastique, sur deux points principaux : les prêtres et les diacres mariés avant leur ordination continuent à vivre dans le mariage, et cette situation est devenue la règle générale pour le clergé séculier ; les sous-diacres peuvent non seulement faire de même, mais de plus il leur est permis de s'engager dans les liens du mariage après leur ordination. Ces deux choses sont absolument le contrepied de la discipline de l'Eglise romaine. On pourrait peut-être dire, pour atténuer la première différence qui est certainement la plus importante, que les Pères du concile *in Trullo* ont interdit au prêtre, au diacre et au sous-diacre, le *renvoi* de l'épouse légitime sous prétexte de piété, mais qu'ils n'ont pas expressément interdit la séparation d'un commun accord, que l'initiative vienne du clerc ou de l'épouse elle-même. Ce serait rendre théoriquement une liberté, assez restreinte d'ailleurs, aux membres du clergé, de garder la continence après leur ordination ; mais, pratiquement, la différence entre les deux législations n'en subsisterait pas moins et n'en serait guère moins tranchée, étant donné l'usage général opposé à ces sortes de conventions. Prenons donc les deux points de divergence tels qu'ils se présentent tout d'abord, avec leur caractère bien tranché d'opposition, et demandons-nous si la cause de l'union peut être plus ou moins compromise par là.

1° Il en serait certainement ainsi si l'Eglise romaine présentait l'adoption de sa discipline sur le célibat comme une condition *sine qua non* de l'union. Les Orientaux ne sont pas disposés, actuellement du moins, à faire le sacrifice de ces usages complètement entrés dans les mœurs du clergé, non moins que dans ceux des populations ; le leur demander, serait bien mettre un obstacle pratiquement insurmontable à l'union, quand même il n'en existerait aucun autre. C'est sans doute parce qu'il envisage la question à ce point de vue que notre correspondant écrit : « Il y a entre les Eglises orientales et l'Eglise romaine un point de discipline qui les sépare radicalement. » Les Eglises Orientales n'ont pas, cela est vrai, la même discipline que nous sur ce sujet, comme sur bien d'autres d'ailleurs : elles ne nous ressemblent donc pas à ce point de vue ; mais sont-elles séparées à cause de cela, et ne peuvent-elles pas s'unir malgré cela ? Eh bien, que notre correspondant se rassure : ce point de discipline, quelque important qu'il soit, n'est pas une cause de désunion entre l'Eglise orientale et l'Eglise romaine, pas plus que les autres divergences disciplinaires fort nombreuses qui existent entre elles : l'union peut donc se faire malgré cette divergence considérable, qui n'a jamais été et n'est pas plus aujourd'hui que jadis une barrière infranchissable. C'est ce qui nous reste à démontrer.

Un principe pratique, général, incontestable, toujours en vigueur depuis l'antiquité ecclésiastique la plus reculée, et que confirme la présente étude sur le célibat, c'est que l'Eglise romaine n'a jamais imposé une uniformité absolue de discipline sur tous et chacun des points de la législation ecclésiastique, à toutes les Eglises du monde ; elle en aurait eu incontestablement le droit, mais elle ne l'a pas fait par esprit de condescendance, et parce que des situations souvent différentes exigent des lois différentes aussi. Même en Occident, où l'uniformité de discipline a été plus rigoureusement maintenue, les lois générales de l'Eglise ont laissé place à de nombreuses lois locales s'adressant à une plus ou

moins grande étendue de territoire, et allant même quelquefois contre la législation commune. Mais c'est surtout vis-à-vis de l'Orient que l'Eglise a usé toujours de cet esprit de condescendance et l'a porté jusqu'aux extrêmes limites. Inutile de rechercher ici les causes de cette manière d'agir de l'Eglise : elles sont nombreuses et font honneur à sa sagesse. Pour le moment il suffit de constater le fait, et ce fait est indéniable.

Or, la première conséquence de ce fait a été ce qu'elle devait être : la discipline de l'Eglise orientale, malgré de nombreux points de ressemblance avec celle de l'Eglise latine, a présenté toujours des différences également nombreuses, approuvées ou au moins tolérées par Rome, et dès lors parfaitement légitimes.

Appliquons ces données générales de l'histoire au point particulier du célibat, sans oublier qu'on pourrait en faire une application identique à une multitude d'autres questions, que notre peu de connaissance des choses de l'Orient pourrait nous faire considérer comme des barrières entre les deux Eglises, et qui ne le sont pas, heureusement. L'Occident a sa discipline ; l'Orient a la sienne : toutes les deux légitimes dès qu'elles sont sanctionnées explicitement ou implicitement par la suprême autorité.

Or, sur la question particulière du célibat, nous avons constaté des divergences entre la discipline de l'Occident et celle de l'Orient, dès l'origine même de la législation sur cette matière. Plus de précision et de rigueur en Occident, moins de clarté et plus de liberté en Orient, et cela dès le cinquième siècle et jusqu'au concile *in Trullo*. L'union subissait-elle de ce chef quelque atteinte? Nullement : elle était pleine et entière à cette époque où l'Orient catholique était tout entier avec le pape, jusqu'au moment où les grandes hérésies, non pas les divergences disciplinaires, en détachèrent quelques parties.

Mais le concile *in Trullo* n'a-t-il pas rompu cette bonne harmonie par sa législation sur le célibat ? Nullement encore. Malgré son esprit antiromain que nous avons fait ressortir, cette assemblée était légitime, légitimement réunie et compétente pour délibérer sur les affaires ecclésiastiques de l'Orient. Elle a affiché, il est vrai, des prétentions à l'œcuménicité : elle avait tort en cela, mais ce tort ne pouvait lui enlever son droit de légiférer pour ceux qui étaient vraiment ses sujets, c'est-à-dire pour l'Eglise grecque dont elle était incontestablement le corps législatif, sauf, bien entendu, les droits supérieurs du chef suprême de l'Eglise qui pouvait, ou confirmer sa législation, ou la modifier, ou même l'annuler. Mais, réserve faite de ces droits supérieurs, le concile *in Trullo* ne dépassait point ses attributions en précisant, pour l'Eglise grecque, les points que l'ancienne discipline de l'Orient sur le célibat avait laissés obscurs, et même en modifiant ceux précédemment reçus, alors surtout que Rome n'avait point imposé aux Orientaux sa discipline sur ce point.

Les considérants invoqués par le concile pour établir, à cet égard, sa nouvelle législation, ont beau dénoter de l'inconséquence et un sentiment d'hostilité contre les institutions romaines, cela ne saurait suffire à infirmer le pouvoir législatif de l'assemblée.

Une seule autorité, celle des Pontifes romains, pouvait annuler les décisions du synode *in Trullo*, et les empêcher d'avoir force de loi. Or l'histoire ne nous dit pas que cette autorité soit intervenue pour condamner la réglementation de l'assemblée de Constantinople sur la question du célibat, la seule qui soit examinée ici. Nicolas Ier la blâme, il est vrai, dans ses réponses aux Bulgares, et déclare que les Grecs sont très répréhensibles là-dessus. Le grand Pape parle ainsi, sans doute, pour détourner ce peuple récemment converti d'une pratique évidemment moins parfaite que celle de l'Eglise romaine ; mais on ne voit pas qu'il ait interdit aux Grecs eux-mêmes de la conserver. Jean VIII donne au concile *in Trullo* une approbation toute remplie de restrictions : « Ergo regulas, quas Græci a sexta synodo perhibent editas, ita *in hac synodo*, principalis sedes admittit, ut nullatenus ex his illæ recipiantur quæ prioribus canonibus, vel decretis sanctorum hujus sedis pontificum, aut certe bonis moribus invenientur adversæ. »

On peut bien admettre, si l'on veut, que l'une ou l'autre de ces restrictions vise les règles formulées sur le célibat : cela ne prouve nullement que Jean VIII interdit aux Orientaux de s'y conformer, car il n'est pas question, dans les paroles citées, d'une approbation ou condamnation pour les Grecs eux-mêmes, mais de l'admission ou réprobation des canons *in Trullo* en Occident, ainsi que l'indiquent clairement les mots *principalis sedes admittit*.

Quoi qu'il en soit, les Grecs ne manquèrent pas de mettre en vigueur la loi sur le célibat telle que l'avait formulée le fameux concile, avant comme après Jean VIII, avant le schisme de Photius, comme pendant la nouvelle période d'union qui s'écoule depuis Photius jusqu'à Michel Cérulaire, sans que Rome ait jamais directement protesté et imposé sa propre législation. Ce silence seul indique une tolérance que les Grecs pouvaient considérer comme une approbation implicite.

Mais il n'y a pas que le silence de Rome à prouver qu'elle a toléré l'usage des Grecs ; il y a aussi sa parole. Et pour ne pas citer de trop nombreux témoignages, bornons-nous à quelques faits plus éclatants. Au 4e concile de Latran, c. XIV, il est dit, au sujet des mœurs du clergé : « Qui autem secundum regionis suæ morem non abdicarunt copulam conjugalem (la glosse ajoute qu'il s'agit des Orientaux seuls alors à se trouver dans cette situation) si lapsi fuerint, gravius puniantur, cum legitimo matrimonio possint uti. » Voilà bien une reconnaissance formelle de la légitimité de l'usage des Grecs, émanant d'un concile œcuménique. Aussi, aux conciles de Lyon et de Flo-

rence où fut rétablie l'union, pour trop peu de temps, hélas ! on ne demanda pas aux Grecs de renoncer à leurs pratiques relatives au mariage des ecclésiastiques ; on les autorisait par là-même à s'y conformer sans que l'union fût par là compromise.

Mais si l'union conclue à Lyon et plus tard à Florence, sans que la question du célibat y fût même posée, tant il était clair pour tous que la chose était jugée depuis longtemps, si cette union, disons-nous, a été éphémère, il y a eu depuis d'autres unions plus stables, qui, grâce à Dieu, durent encore, s'affermissent de plus en plus et vont même se généralisant peu à peu, en certaines contrées. Elles sont le fait des Eglises unies d'Orient, plus ou moins anciennes dans leur constitution actuelle, mais dont l'une au moins remonte jusqu'avant le concile *in Trullo :* l'Eglise maronite. Or, ces Eglises unies : maronite, grecque melchite, arménienne, syrienne, chaldéenne, copte, ruthène, bulgare, etc., ont gardé sur la question du célibat la pratique courante de l'Eglise orientale non unie, et cela avec le consentement au moins tacite et souvent exprès de l'Eglise romaine. Les on dit dont parle notre correspondant et qu'il paraît avoir une certaine peine à admettre, sont pourtant des réalités, en Europe comme en Asie ; car, jusqu'à l'heure présente, le clergé séculier de ces Eglises unies est souvent marié, pour quelques-unes en très grande majorité, sans que leur catholicisme puisse être suspecté le moins du monde.

Qu'elles en usent de la sorte avec le consentement au moins tacite de Rome, c'est évidemment hors de tout conteste ; mais on trouve de plus ce consentement exprimé en de nombreuses circonstances. Benoît XIV, par exemple, écrit dans sa bulle *Allatæ sunt* relative aux rites et à la discipline des Orientaux : « Duæ summorum Pontificum Leonis X, et Clementis VII habentur constitutiones, quibus vehementer increpantur Latini illi, qui in Græcis reprehendebant observantiam eorum, quæ in Florentino concilio eisdem permissa fuerant ; præsertim quod sacrificium offerrent in fermentato, uxorem ducerent antequam sacris ordinibus initiarentur, eamque post susceptos ordines sacros retinerent, quodque Eucharistiam sub utraque specie etiam pueris exhiberent [1]. » Il est clair que si les Souverains Pontifes blâment sévèrement les Latins qui condamnent la pratique des Grecs au sujet du mariage des ecclésiastiques, c'est qu'ils accordent à ceux-ci le droit de conserver cet usage comme légitime pour eux et à l'abri de tout reproche. L'Eglise n'est pas revenue sur cette permission accordée depuis si longtemps au clergé oriental catholique. Benoît XIII approuve le synode ruthène de Zamosc, le 19 juillet 1724, et autorise par là même le mariage du clergé tel qu'il est permis par ce concile. Le même pape approuve aussi le concile des Maronites du Mont-Liban, dans lequel est présentée comme toujours en vigueur la pratique orientale exposée plus haut et donnée comme légitime : on y permet même, nous l'avons déjà dit, le mariage au sous-diacre *post ordinationem,* bien qu'il eut reçu cet ordre étant libre de tout lien conjugal. Benoît XIV autorise l'usage oriental même chez les Italo-grecs auxquels il n'enlève que la permission, pour le sous-diacre, de contracter un légitime mariage une fois ordonné.

On ne peut donc douter que l'Eglise n'ait approuvé, au moins implicitement, pour les catholiques orientaux, et malgré son désir de voir s'établir au milieu d'eux la pratique du célibat rigoureux, les usages contraires de la discipline orientale soit écrite, soit basée sur une coutume antique non expressément réprouvée. Il ne peut donc y avoir là un obstacle sérieux à l'union, puisque en rentrant dans le giron de l'Eglise, nos frères séparés ont la liberté de conserver les usages en vigueur parmi eux comme au sein des Eglises unies de même rite, c'est-à-dire, pour les sous-diacres, les diacres et les prêtres, la faculté de vivre dans le mariage légitime et canonique contracté avant l'ordination, et pour les sous-diacres, au moins pour quelques-unes des Eglises orientales, celle de contracter légitimement cette union, même après leur élévation à cet ordre.

2º Il est bien démontré maintenant que la discipline différente sur la question du célibat ne constitue pas, du côté de Rome, un obstacle à l'union. Mais ne pourrait-il pas venir des Eglises non unies elles-mêmes qui, non contentes de conserver à cet égard leur pratique particulière, condamneraient formellement la discipline différente de Rome et voudraient, en cas d'union, lui imposer leurs propres usages. Il est bien évident qu'une prétention de cette nature, si elle pouvait se produire, serait immédiatement repoussée par le Saint-Siège et couperait court à tout projet d'entente. Mais il est non moins évident qu'elle ne pourrait être émise que de la part d'Eglises encore imbues de l'esprit de discorde, nullement désireuses de s'unir, et assez remplies de superbe pour s'arroger, sans mandat aucun, la domination sur l'Eglise universelle. L'union serait bien irréalisable dans ce cas ; toutefois l'impossibilité de s'entendre ne proviendrait pas alors de la différence de discipline sur le célibat ou sur toute autre question canonique, mais de l'esprit de discorde toujours vivant et se faisant une arme de tout.

De fait, toutes les fois que la question de l'union a été sérieusement et sincèrement posée des deux côtés, les Grecs n'ont jamais émis la prétention de faire adopter leurs usages disciplinaires par l'Eglise romaine : ils se sont contentés de revendiquer la liberté de conserver leurs pratiques, reconnaissant d'ailleurs, comme tout esprit droit est bien obligé de le faire, que les divergences disciplinaires ne pouvaient, par elles-mêmes, légitimer une scission. L'union ne peut en outre

[1] *Allatæ sunt,* § XIII.

se faire, de leur part, sans la reconnaissance des droits du Saint-Siège, et, par suite, sans une renonciation formelle à la prétention de dominer l'Eglise universelle : ce qui exclut absolument la volonté d'imposer leurs usages disciplinaires.

Il s'est rencontré cependant quelques grecs assez amis de la division pour oublier tout ce qui pouvait rapprocher, et dont l'unique souci paraît avoir été de rechercher tout ce qui était susceptible d'entretenir plus ou moins la discorde. Ceux-là n'ont pas manqué de reprocher à l'Eglise romaine : la dureté de sa loi sur le célibat; de l'accuser d'être ainsi cause de graves et de nombreux désordres, et même, ce qui est plus encore, de condamner le mariage, en imposant la séparation aux clercs majeurs engagés dans le lien conjugal avant leur ordination. Ce sont là des exagérations et des erreurs manifestes de quelques esprits imbus des tendances de Photius, et désireux avant tout de trouver partout des motifs de rupture; mais elles ne sont point le fait de l'Eglise orientale elle-même. On peut en voir la preuve évidente dans la dernière encyclique patriarcale et synodale de Constantinople, en réponse aux chaleureux appels de Léon XIII. Malgré leur volonté clairement manifestée de faire ressortir tout ce qu'ils appellent les nouveautés de l'Eglise romaine faisant obstacle à l'union, les rédacteurs et les signataires de ce document fort instructif ne font aucune mention du célibat, comme d'un point susceptible de motiver la séparation. L'union peut donc se faire malgré la différence de discipline sur ce point, important sans doute, mais non essentiel à la bonne harmonie entre les deux Eglises. Elles ont été unies dans le passé malgré cette divergence ; des fractions importantes de l'Eglise orientale sont unies depuis des siècles sans que rien soit venu de ce chef contrarier leur union ; le passé et le présent sont donc ici garants de l'avenir.

LITURGIE

Q. — La question liturgique du n° 20, 14 mai 1896, sur l'exposition *privée* du S. Sacrement, n'explique-t-elle pas dans un sens trop restreint les règles qui concernent cette matière ?

R. — Pour éviter tout ce qui semblerait une polémique dans une revue de doctrine où les opinions peuvent être librement discutées, nous nous permettons de mettre sous cette forme de question une longue dissertation sur la matière.

Nous répondrons simplement :

1° Que nous avons donné et expliqué le texte de Benoit XIV, faisant bien remarquer dans quel sens on devait entendre le mot *privée*, ce mot étant opposé à *solennelle* et non pas à *publique*. Nous n'avons pas évité d'expliquer le mot de Benoit XIV, *desiderio alicujus viri religiosi*, mais nous lui avons donné un sens d'accord avec le *Monitum* des Ephémérides.

2° La preuve que nous n'avons pas donné à ce *Monitum* l'autorité d'une décision de la Sacrée Congrégation des Rites, c'est que nous désirons comme notre honorable correspondant que la Sacrée Congrégation se prononce, prêts comme toujours à nous conformer à sa décision, la seule que nous reconnaissions comme authentique.

3° Nous constatons qu'il existe encore une difficulté, vu les statuts particuliers et non pas les règles générales, pour savoir si même en présence de ces statuts un curé ou préfet d'église peut donner la bénédiction après l'exposition privée, sans le consentement de l'évêque. Au point de vue général, la règle est trop claire pour pouvoir être niée.

La simple lecture de notre réponse donnée dans le numéro cité (n° 20, 14 mai 1896) montre que sans parti pris nous avons donné une solution que nous croyons fondée, et que nous n'aurons à traiter de nouveau ou à rectifier que sur une décision de la Sacrée Congrégation. En attendant, nous laissons volontiers à d'autres la liberté d'avoir une opinion différente.

Q. — J'ai une difficulté à propos du décret défendant de réciter publiquement et dans des oratoires publics des litanies qui ne se trouvent ni dans le bréviaire, ni dans les dernières éditions du Rituel Romain. Que faut-il comprendre par *Récitation publique ?*

Nous avons une chapelle publique qui sert aussi pour les exercices religieux de notre communauté. Nous avons la coutume de réciter *en commun avec nos élèves* les litanies de saint Joseph le soir après la visite du T. S. Sacrement dans la même chapelle, durant tout le mois de mars. Pendant cet exercice la porte extérieure de la chapelle est généralement fermée. Est-ce une récitation publique ?

Les jours où il y a salut, on le fait après la reposition du T. S. Sacrement, et alors la chapelle est ouverte et presque toujours il y a des fidèles du voisinage.

R. — Tous vos doutes ont dû être éclaircis par notre article du 10 décembre dernier, p. 1079. Une telle récitation est défendue, dans les deux cas, puisque votre chapelle est *publique*.

Q. — 1° On me raconte tout à l'heure le cas suivant : Un jeune prêtre étranger à une église s'y rend cependant tous les jours, mais uniquement pour y célébrer la messe à une heure fixe.

Un jour, sans avoir été aucunement prévenu, le maître sacristain arrive à l'autel où il célèbre (il était déjà à l'épitre), il le prie de donner la bénédiction nuptiale (du missel) à deux époux qui viennent de se marier et qui assistent à sa messe. Remarquez que c'était un jour de fête double simplement, et que ce prêtre ayant déjà commencé la messe du jour il la continue. Bien entendu il n'avait d'autre délégation que celle du maître sacristain : lequel agissait *peut-être* d'après les ordres du curé.

Que pouvait-il et que devait-il faire ?

2° Je relève dans l'*Ordo* d'un certain diocèse la note suivante, à la suite des règles liturgiques sur la manière de chanter les *oraisons* et qui prescrivent entre autres